ROCZNIKI TEOLOGICZNE
Tom XLI, zeszyt 1 – 1994

KS. LECH STACHOWIAK
Łódź–Lublin

PROBLEM PROZELITYZMU W JUDAIZMIE DO I WIEKU PO CHRYSTUSIE

Punktem wyjścia refleksji nad prozelityzmem w okresie judaizmu jest fakt wyboru Izraela i jego wiara weń; do tego nawiązuje pewien odcień uniwersalizmu, który jednak nie jest zbyt eksponowany. W biegu zmiennej historii narodu, stosunek Izraela do narodów ulegał wahaniom, zmianom. Tendencja uniwersalistyczna stała ustawicznie pod wpływem konieczności zbrojnych starć z sąsiednimi narodami (później także z innymi), a nadto konieczności zachowania własnej identyczności narodowej.

Stary Testament rozumie narody obce pod względem socjologicznym, polityczno-militarnym oraz religijnym jako zagrażające jego egzystencji i odrębności narodowej w stopniu zasadniczym (Filistyni, Asyryjczycy) lub jako niebezpieczeństwo w realizacji w życiu wiary w Jahwe (Kananejczycy). Nieznaczna grupa narodowościowa stawała wielokroć przeciw znacznie większym potęgom, wobec czego uniwersalizm schodził często na plan dalszy na rzecz mocno zaakcentowanej tendencji do religijności narodowej[1]. Ponieważ Izrael wiedział dobrze, że obce mocarstwa mają zasadniczy wpływ na kształtowanie jego dziejów, przeważają u proroków zapowiedzi sądu nad narodami obcymi, zbawcze zaś proroctwa, na ile dochodzą w ogóle do głosu, mają charakter przyszłych oczekiwań.

Nie oznacza to jednak bynajmniej odrzucenia narodów obcych. Już dawne teksty Starego Testamentu mówią o przystąpieniu obcych do narodu izraelskiego (por. Joz 2, 9 nn.; 9, 9-10 i być może przyjęcie obcych w Sychem – Rdz 34, 21-23, po przyjęciu przez nich obrzezania). Znane są również wypadki, gdzie obcy został dopuszczony do społeczności religijnej, a nawet narodowej Izraela. Wypada tu wspomnieć Naamana, a zwłaszcza słowa Elizeusza: „Idź w pokoju" (2 Krl 5, 15-19), mimo że Naaman mówi o kulcie boga obcego (5, 18).

---

[1] Por. H. D. P r e u s s. *Theologie des Alten Testaments*. I. Stuttgart 1992 s. 319.

Jeżeli można rzeczywiście przypisać tę wypowiedź czasom Elizeusza (późniejszy dodatek? tendencja deuteronomistyczna?, czysta formuła pożegnalna?), chodziło niewątpliwie o wyjątek. Zasadniczą postawą wobec obcych był dystans aż do odrzucenia ich w aspekcie religijnym, i to przynajmniej do okresu niewoli babilońskiej. Trudno też wykazać jednoznaczne kroki w Izraelu zmierzające do pozyskania obcych dla wiary w Jahwe. Inicjatywa zmierzająca do Izraela należała do obcych; o samym procesie nawrócenia i przyjęcia obcych do Izraela nie wiemy w tych czasach nic.

By uzyskać do pewnego stopnia jasny obraz, jak doszło do późniejszych zabiegów o prozelitów i ich przyjmowania do narodu izraelskiego, jest rzeczą niezbędną określić bliżej stosunek Izraelitów do obcych. Zabiegi te dotyczyły o wiele bardziej poszczególnych osób niż narodów czy szczepów; jednak przyjmowanie całego „domu", tj. całej rodziny, należało do częstych (należy wymienić tylko nawrócenia na judaizm całego domu królewskiego z Adiabene – zob. niżej). Zasadniczo przejście na wiarę Jahwe było dla wszystkich obcych możliwe, jednak nie dla wszystkich równie proste. Zakończenie niektórych proroctw przeciw narodom obcym zakłada nawrócenie pewnych narodów w przyszłości, jednak pochodzenie i wiek tych zapowiedzi są nader trudne do ustalenia. Często wydaje się, iż chodzi o dodatek z okresu późniejszej działalności judaizmu.

Kiedy i gdzie nastąpił przełom w myśleniu o obcych w Izraelu, przejście od walki o zabezpieczenie swej identyczności narodowej do bardziej pozytywnego nastawienia wobec obcych, może najlepiej wykazać przegląd rozwoju terminologii dotyczącej obcych. Wywodzi się ona głównie z późniejszych warstw Starego Testamentu i wykazuje długą linię rozwojową.

Termin *prosélutos* pojawia się po raz pierwszy w literaturze diaspory żydowskiej; można przypuszczać, iż jest on odpowiednikiem równoznacznego terminu hebrajskiego lub aramejskiego i został tam, podobnie jak niektóre inne neologizmy, utworzony i zastosowany. Poza środowiskiem diaspory żydowskiej określenie to nie jest znane w literaturze greckiej. Zna ona natomiast kilka odpowiedników znaczeniowych tego pojęcia, np. *épelus* lub *epelútes*. Filon z Aleksandrii, który zapewne szukał terminów bardziej znanych swoim czytelnikom, używa w tym znaczeniu *epélutos* (obok obu poprzednich)[2]. W każdym razie oznaczają one wszystkie człowieka, który zdecydował się na przejście do judaizmu.

Stary Testament zna trzy (lub cztery, jeśli zaliczyć tu *zār*) kategorie obcych, które pozostawały w różnej relacji do Izraela. Należy jednak zauważyć, że myśl uniwersalistyczna nie odgrywała tu roli pierwszorzędnej, a poszczególne grupy

---

[2] Bardziej kompletny wykaz terminologii zob. w ThWNT (VI 732), a także: Somn II 273; Spec Leg I 59. Autor ten używa jednak (rzadko) terminu *prosélutos*.

podkreślają przede wszystkim ich charakter socjalny a nie religijny; ten ostatni odgrywał mimo to w ocenie obcych znaczną rolę. Obcy nie mógł być dla Izraela bratem, ponieważ czcił obcych bogów; obce niewiasty stanowiły dla narodu Jahwe ustawiczne niebezpieczeństwo, jak można to zauważyć na przykładzie Salomona (por. 1 Krl 11, 1; Ne 13, 26).

N^{o}k^{e}rî (obcokrajowiec) nie pochodzi z narodu izraelskiego ani nie jest jego krewnym. Najczęściej przychodzi on z dalekiego kraju jako kupiec lub uciekinier i nie ma zamiaru, by pozostać na stałe w Izraelu. Stary Testament nie mówi wiele dobrego czy pozytywnego o nim; jest on jednoznacznie wyłączony z rozmaitych przywilejów. Nie może też liczyć na solidarność rodową czy plemienną. Raczej przeciwnie, musi on wykonywać różne ciężkie prace (Iz 60, 10; 61, 15). Tym niemniej trudno wykazać w Starym Testamencie nastawienie wrogie wobec obcych w tekstach sprzed niewoli babilońskiej.

Zastrzeżenia wobec obcych nie występują we wszystkich dawniejszych tekstach. Rut, sama *n^{o}k^{e}rijjāh*, jest nie tylko związana z Izraelem wiarą w Jahwe, ale doznaje przyjaznego i wyróżniającego traktowania ze strony Booza, a nawet staje się jednym z ogniw w genealogii Dawida. 1 Krl 8, 41-43 wkłada w usta Salomona modlitwę, w której widzi on w nowopoświęconej świątyni także „*n^{o}k^{e}rîm*, którzy nie należą do Twego narodu i przybywają z dalekich krajów, bowiem i oni usłyszą o Twym wielkim imieniu, o Twej mocnej ręce i o Twoim wysoko uniesionym ramieniu". Uzasadnienie tej obietnicy odpowiada rozwijanej przez Trito-Izajasza linii rozwojowej: wszystkie narody mają poznać Imię Jahwe i uznać, że nikt nie jest Bogiem jak tylko sam Pan (Iz 56, 3-7; por. 1 Krl 8, 43. 60). Tekst deuteronomistyczny nie rozwinął dalej tej myśli, jakkolwiek można stwierdzić życzliwszą atmosferę w tekstach z końcowego okresu niewoli i wczesnych po niewoli w stosunku do obcokrajowców. Niewątpliwie zasadniczy wkład wniosła tu literatura deuteronomiczno-deuteronomistyczna, co jeszcze zostanie wykazane niżej.

Jednak zasadnicza postawa wobec obcych nie zmieniła się, a tym samym mógł *n^{o}k^{e}rî* liczyć jedynie na najbardziej podstawowe uprawnienia (np. na gościnność, powszechnie przestrzeganą – por. Rdz 19, 1-3). Według prawodawstwa deuteronomicznego *n^{o}k^{e}rî* nie mógł zostać królem izraelskim (Pwt 17, 15); w czasach po niewoli babilońskiej małżeństwa zawierane z obcymi niewiastami były przedmiotem krytyki (Ezd 10, 2-44; 13, 26-27, lub Mal 2, 11).

Zasadnicza różnica istniała między obcokrajowcami[3], którzy przypadkowo zatrzymali się między Izraelitami (np. obcy kupcy, żołnierze), a obcymi którzy chcieli przyjąć tamtejszy styl życia z wszystkimi konsekwencjami. Ci ostatni są określani w Starym Testamencie jako *gērîm*. Podobne rozróżnienie występuje

[3] Hebr. *zār* (inny, także obcy). Zob. ThWAT II 556-564.

również u Hetytów (por. np. RTAT 203) oraz u Greków. *Gēr* (obcy) zabiega nie tylko (jak *n^{o}k^{e}rîm*) o prawo gościnności, ale o trwałą opiekę. Nie posiada on wprawdzie ochrony i przywilejów rdzennych mieszkańców kraju, może jednak o wiele łatwiej przyłączyć się do wiary w Jahwe i społeczności izraelskiej (Pwt 29, 10; 31, 12). Doświadcza on pomocy od Boga i ludzi (Pwt 10, 18; 14, 29) i jest wymieniany wraz z ubogimi, wdowami i sierotami, co wydaje się pochodzić z Księgi Przymierza. Czy ta zmiana nastawienia wobec obcych wynikła z napływu uchodźców z Północy, jest dość prawdopodobne; wymagałoby to jednak dokładniejszej analizy pojęcia *gēr* w stosunku do mieszkańców terenów północno-izraelskich (por. jednak zwroty takie, jak „twój obcy" w Pwt 24, 14; 29, 10; 31, 12, także Wj 20, 10). W każdym razie rozwinął się termin *gēr* w kierunku uniwersalistycznym, jak to jeszcze zostanie wykazane. Kierunek tego rozwoju był bez wątpienia religijny, natomiast socjalno-gospodarcze związki stawały się coraz bardziej drugoplanowe.

Podobny punkt widzenia da się wyczuć w dalszym określeniu ludzi obcych, w *tôšāb* (przybysz). Termin ten – pochodzenia kapłańskiego – pod względem sytuacji prawnej jest równoznaczny z *gēr* i bywa dość często z nim łączony. Podczas gdy Wj 12, 45 ma tu na myśli obcokrajowca, który jest wykluczony od święta Paschy, *tôšāb* oznacza podobnego człowieka, który nie posiadając własności, zamieszkał u obywatela izraelskiego[4].

Powody, dla których ktoś zdecydował się żyć wśród obcych jako *gēr* w Starym Testamencie bazują na świadomości, że Izrael przebywał w Egipcie również jako *gēr*[5]. Ale w najdawniejszych czasach trudno dostrzec tendencję zmierzającą do pozyskania *gērîm* dla Jahwe i wcielenia do własnego narodu; o wiele bardziej winni oni sami dążyć do tego.

Dość zasadnicze znaczenie miało tu przeświadczenie, szeroko rozpowszechnione na starożytnym Wschodzie, że *gēr* przebywający w obcym kraju popada

[4] Zob. D. K e l l e r m a n n. ThWAT I 990.

[5] Podkreśla to już Księga Przymierza – Wj 23, 9, nie wyciągając jednak stąd dalszych wniosków. Ostatnio opublikował na temat pojęcia *gēr* dość obszerną monografię Chr. Bultmann (*Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger" und sein Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Göttingen 1992) wysuwając tezę, że pod koniec w. VII *gēr* nie oznaczał obcego narodowo (jak *n^{o}k^{e}rî*), lecz przedstawiciela jednej z warstw niższych środowiska lokalnego w Judzie, bez posiadłości. Nie oznacza też imigrantów (np. z państwa Północnego), lecz wszelkiego rodzaju „personae miserae", obce w miejscu swego pobytu. Pwt domaga się ich integracji do społeczności miejscowej. Dopiero w V w. przed Chr. nastąpiła zmiana znaczenia tego pojęcia w sensie „obcego, który przychodząc spoza społeczności religijnej chciałby do niej należeć". Autor podkreśla słusznie cechy socjalne pojęcia, które jednak wydaje się od początków odnosić do ludzi pochodzenia obcego, nie zaś do Izraelitów (przeciw Chr. Bultmannowi). Ale przyczynek ten jest ważny w ramach teologii obcych. Por. też recenzję w ZAW (105:1993 s. 134-135).

w sferę mocy boga danego kraju. Tym samym powstają jednak pewne religijne obowiązki. Być może wiąże się z tym przepis o święceniu szabatu przez *gērîm* (Wj 20, 10; 23, 12).

Przepowiadanie prorockie sprzyjało świadomości wyjątkowego stanowiska Izraela jako konsekwencji wyboru przez Jahwe. W stosunku do innych narodów oznacza to odłączenie się od *n^ok^erîm*. Wobec *gērîm* jednak można w księdze Powtórzonego Prawa stwierdzić wzrastającą tendencję do przyjmowania ich do izraelskiej społeczności religijnej; tak więc uczestniczą *gērîm* w wielkich uroczystościach religijnych Izraela (por. Pwt 5, 14; 16, 10-11; 13-14; 22, 9-14). Kodeks kapłański wydaje się kontynuować tę linię z wyjątkiem Święta Paschy, zarezerwowanej tylko dla obrzezanych *gērîm* (Wj 12, 48). Obrzezanie nie jest dla tej grupy obcych jednoznacznym obowiązkiem przy innych uroczystościach, sugestie idą jednak wyraźnie w tym kierunku. Pojęcie prozelityzmu staje się w ten sposób bliskie. Księga Ezechiela zakłada rozwój w tym właśnie kierunku, zwłaszcza w prawodawstwie o rozlosowaniu dziedzicznej ziemi (Ez 47, 22-23), według którego *gēr* ze swą rodziną jest uważany za pełnoprawnego członka społeczności Bożej. Chodzi wprawdzie o późniejszy dodatek, który być może zakłada doświadczenia okresu niewoli. O tym jednak, że praktyka gmin po niewoli wyglądała nieco inaczej świadczy Iz 56, 1-3[6]. W każdym razie włączono w okresie niewoli i nieco później zapewne znaczną część *gērîm* do narodu.

Naturalnie opisane przemiany są jedynie punktem wyjścia do właściwego ukształtowania pojęcia „prozelity”, które dokonało się w diasporze (zob. wyżej). Jest rzeczą oczywistą, że mieszkający poza granicami Palestyny Żydzi mieli również stan prawny *gērîm*, by nie wspomnieć pobytu Izraela w Egipcie, byli więc z natury rzeczy bardziej zainteresowani kontaktami ze światem pogańskim niż mieszkańcy macierzystego kraju.

Emigracja Izraelitów poza Palestynę odbywała się właściwie – w różnym stopniu – w ciągu całej historii narodu. Zmienne losy historii po niewoli babilońskiej sprzyjały wędrówce poza Palestynę i przyczyniły się do powstania wielkiej diaspory, której rozkwit przypada jednak na czasy hellenizmu[7]. Dopiero wtedy stał się termin *prosélutos* określeniem technicznym jako odpowiednik hebr. *gēr*. Było to zapewne owocem długotrwałej pracy misyjnej. Także uniwersalistyczna tendencja rozwijała się stopniowo, co można stwierdzić na przykładzie przekładu Septuaginty. Oprócz zwykłego gr. *prosélutos* występuje jako przekład *gēr* – *pároikos* i to wszędzie tam, gdzie *gēr* ma znaczenie bardziej socjologiczne, ewentualnie gdzie występuje niemal równoznaczne *tôšāb*. Diaspo-

---

[6] *The Book of Isaiah*. Ed by J. Vermeylen. Leuven 1989 s. 386 nn.

[7] Już w V w. istniała silna kolonia żydowska na wyspie Elefantynie w Egipcie, składająca się z żołnierzy najemnych.

rze żydowskiej nie chodziło tak bardzo jak ojczystemu krajowi o przyjmowanie obrzezania i zachowanie przepisów kultowych, ile o wiarę w jednego Boga i o zasadnicze postulaty etyczne Starego Testamentu[8]. Jakkolwiek jedynie obrzezany *gēr* mógł być określany w pełnym tego słowa znaczeniu jako *prosélutos*, o wiele liczniejsza była grupa tych pogan, którzy zachowywali monoteizm i brali udział w nabożeństwach synagogalnych, nie czyniąc jednak ostatecznego kroku, tj. przyjmując obrzezanie. Ta właśnie grupa „bojących się Boga" (gr. *sebouménoi* lub *phoboúmenoi ton Theon*), później określana jako „pół-prozelici", stała się najważniejszym narzędziem uniwersalizmu nie tylko w ramach akcji misyjnej judaizmu, lecz także w chrześcijaństwie poza Palestyną. Wczesny rabbinizm zgłaszał wprawdzie zastrzeżenia wobec tych *jôrê šamajim* (zob. niżej), można jednak stwierdzić i głosy (począwszy od I w. po Chr.), które wysoko ceniły tę grupę pogan. Np. Rabbi Jehoszua (ok. 90 r. po Chr.) mówi wręcz o nich: „Są między narodami sprawiedliwi, którzy mają udział w przyszłym świecie"[9].

Akcja misyjna w diasporze była, jak się wydaje, nader owocna. Kazanie o jednym, niewidzialnym i jedynie prawdziwym Bogu, wysokie postulaty etyczne zmierzające do szczęśliwości, miały o wiele więcej mocy przekonywującej niż pozostałe religie Wschodu, które na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej rozpowszechniły się na całym Wschodzie. Osiągnięcia propagandy religijnej judaizmu w diasporze są dobrze wyczuwalne u Filona z Aleksandrii, u Józefa Flawiusza oraz w licznych inskrypcjach. Wielu jest skłonnych przypuszczać, że znaczna część gmin żydowskich w diasporze składała się z prozelitów, co odpowiada także świadectwu Nowego Testamentu.

W judaizmie palestyńskim, koncepcja *gērîm* i ich ocena była dość podobna, jednak tendencja uniwersalistyczna o wiele mniej zaakcentowana. Na pierwszy plan wysunęło się tu obrzezanie i zachowanie całego Prawa. Jeśli Filon z Aleksandrii (Fragm. do Wj 22, 19) stwierdza: „prawdziwym prozelitą jest nie ten, który jest obrzezany na napletku, ale na jego pożądliwościach, chuciach i innych namiętnościach", podejmuje punkt widzenia diaspory, na który judaizm palestyński nie zgodziłby się bez zastrzeżeń. Mimo to trudno odmówić judaizmowi palestyńskiemu jakichkolwiek osiągnięć misyjnych, chociaż świadectwa I wieku przed i po Chr. nie są zbyt liczne; o pierwszych tekstach rabinackich będzie mowa niżej.

Zagadnienie prozelityzmu dyskutowano tu wielokrotnie na przykładzie królewskiego domu Heroda. Jak wiadomo, wywodził się on z Idumei (Józef Fla-

[8] Por. ThWNT VI 731.

[9] bT Sanh 105a; TosSanh 13, 2; R. Meir (ok. 150 po Chr.) mówi nawet: „Gôj, który zachowuje Prawo jest tyle wart przed Bogiem co arcykapłan" (Sifr. Kapł 18, 5).

wiusz. Staroż. 14, 8) i został przymusowo nawrócony przez Jana Hyrkana (Staroż. 13, 257). Prawo wykluczało, jak wiadomo, bezpośrednio *n*^{o}*k*^{e}*rîm* od piastowania godności królewskiej w Izraelu, zwyczaj żydowski rozszerzał ten zakaz także na pozostałych obcych. Konsekwentnie uważano Heroda Wielkiego, którego rodzina zaliczana była do prozelitów (i to według późniejszego określenia do specjalnych, tzw. „lwich", którzy nie przyjęli judaizmu dobrowolnie), za „półżyda"[10]. Także jeden z przywódców wolnościowych w czasie pierwszej rewolty żydowskiej, Szymon, nosił przydomek Bar-Giora[11], co dowodzi, że jego ojciec był prozelitą.

Pozyskanie dla judaizmu całej rodziny królewskiej Izatesa z Adiabene (także jego matki Heleny) stanowi nie tylko sukces judaizmu palestyńskiego i jego misji, może być również wzorem różnego stosunku diaspory i Palestyny do prozelitów. Król Izates został pozyskany dla judaizmu przez jednego z misjonarzy z diaspory. Według Józefa Flawiusza (Staroż. 20, 41-42) głosił on przyjętą w diasporze zasadę: Izates może także bez obrzezania czcić Boga, jeśli zachowuje zwyczaje ceremonialne Żydów, które są ważniejsze niż samo obrzezanie. Jednak inny misjonarz z Palestyny, prawdopodobnie faryzeusz (por. charakterystykę u Józefa Flawiusza: Staroż. 20, 43), polecił Izatesowi zachowywać wszystkie pozostałe kultowe przepisy, a nadto przyjąć obrzezanie, co ten uczynił stając się w pełnym tego słowa znaczeniu prozelitą.

Trudno więc określić ruch prozelicki w Palestynie jako czysto pasywny[12]. Co prawda, tendencje uniwersalistyczne są mało wyczuwalne, a skłonności do oddzielania się od obcych, obecne już od dawna, są nader żywe. Pod tym względem dość charakterystyczny jest porządek, jaki zakładają dwie pokrewne grupy esseńskie. Podczas gdy CD (14, 4. 6; 17, 3. 4) obok kapłanów, lewitów i Izraela wymienia również *gērîm* – w tym czasie chyba synonim prozelitów – Reguła Zrzeszenia (1QS 2, 19-20; 6, 8) z Qumran pomija ostatnią kategorię zupełnie[13].

Dalszym dowodem ożywionego ruchu prozelickiego w Palestynie jest wypowiedź samego Jezusa w Mt 23, 15. Jak się wydaje, zawarte w nim „biada" piętnuje przesadny ruch prozelicki faryzeuszów i uczonych w Piśmie określając

[10] Potwierdzają to tendencyjne próby wyjaśnienia herodiańskiego historiografa Mikołaja Damasceńskiego (Józef Flawiusz. Staroż. 15, 9); Osąd rabinacki – zob. bT Baba Bathra 3b.

[11] Aram. *giôrā'* odpowiada hebr. *gēr* i gr. *prosélutos*. Zob. też Dia Cas. 66, 7, 1 oraz Tacyt. Hist. V 12.

[12] Tak przypuszcza Strack-Billerbeck (I 923). Nie jest to zupełnie ścisłe, jeśli brać judaizm palestyński jako całość.

[13] Pod tym względem CD jest bliższe tradycji rabinackiej niż 1QS. Por. czteroczłonowy podział w bT Scheq 1, 3. 6 sprzed 70 r. po Chr.; chodzi o płacenie podatku świątynnego.

go jako narzędzie piekła. Gorliwość nawracania nie zmierzała ku temu, by nawrócić wszystkie ludy do Jahwe i zapewnić Mu powszechną cześć na całej ziemi; byłoby to zresztą w tym czasie nader trudne. Ich ruch prozelicki zmierzał o wiele bardziej ku temu, by poszczególne osoby nawracać w sensie faryzeuszów, tj. wdrożyć do zachowywania najdrobniejszych nawet przepisów ceremonialnych. Jezus nie wydaje się potępiać samej gorliwości nawracania, lecz jego wątpliwy skutek, zwłaszcza że faryzeuszom brak było danych do ratowania innych. Pozyskani z wielkim trudem konwertyci staną się nie tylko faryzeuszami, ale przewyższą nawet swoich mistrzów w fanatyzmie: nader sumienni w przepisach kultowych i ich drobiazgowemu przestrzeganiu, małą uwagę zwracają na zagadnienia etyczne. Wczują się do tego stopnia w ducha faryzeizmu, że staną się bardziej „judaistyczni" niż oni sami.

Drugie „biada" wydaje się niewątpliwie autentyczne[14], bowiem analogiczne nastawienie faryzeuszów można stwierdzić również u innych Synoptyków. Tym samym mniej prawdopodobne jest przypuszczenie, iż chodzi tu o echo trudności misji wczesnochrześcijańskich wśród prozelitów lub też osobistych trudności Jezusa z tą kategorią ludzi. Możliwe, że drugie „biada" należy rozumieć w sensie pierwszego (23, 13). Wtedy oznaczałoby ono, że faryzeusze i uczeni w Piśmie przez swoją działalność prozelicką „nawróconych w ten sposób czynią niepodatnymi na głos Jezusa podobnie jak swój własny naród". Jeśli więc wypowiedź odnosi się do tego, iż uczeni w Piśmie przez swoją działalność zmierzającą do nawracania, zagradzają poganom drogę do Chrystusa (i to jak się wydaje definitywnie), dotyczyłaby ona czasów po zmartwychwstaniu[15]. W każdym razie prozelici ci podpadaliby jako *hipokrytai* pod sferę wpływów piekła, a tym samym byliby niepodatni na ducha Chrystusowego.

Nawet wewnątrz faryzeizmu można stwierdzić dobrze wyczuwalne różnice, jeśli chodzi o ocenę prozelitów. Dwie znane dobrze szkoły I w. chrześcijańskiego, Hillela i Szammaja, stawiają pełnym prozelitom różne warunki. Hillel jest gotów przyjąć prozelitę nawet gdyby on nie wykazywał gotowości wyuczenia się ustnej Tory; przeciwnie Szammaj (bT Schab 31a Bar.). Znane są też głosy wyrażające zastrzeżenia odnośnie do prozelitów. Sławny uczony w Piśmie Eliezer ben Hyrkanos (ok. 90 po Chr.) uważał, że prozelici są z natury źli, a ich skłonność (*jeṣer*) kieruje się ustawicznie ku bałwochwalstwu, a oni sami mogą łatwo wrócić do pogańskiego stylu życia[16].

Wczesny rabbinizm ustalił też definitywnie terminologię związaną z prozelityzmem, używaną następnie w późniejszych tekstach. Starotestamentalny *gēr*

---

[14] Por. W. B e i l n e r. *Christus und die Pharisäer*. Salzburg 1992 s. 215.

[15] Tamże.

[16] Por. bT Baba Meṣia 59b i Baba Bathra 10b.

wyzbył się ostatecznie wszelkiego znaczenia socjalnego, by stać się określeniem religijnym. Stosuje się też terminy pochodzenia aramejskiego: *giôra'* lub *gêra'*. Nawrócenie na judaizm opisuje słowo *hitgajjêr* (w niektórych wypadkach *hitjahad* – por. już Est 8, 17). Oprócz pełnych prozelitów (często krótko oznaczanych jako *gēr*, rozróżnia się *gēr ṣedeq* (*gēr 'emet*) obcego, który przeszedł na judaizm z religijnego przekonania (i pragnął żyć według zasad Prawa) od gēr (*ha*)*šeqer* – fałszywego prozelity, który uczynił to z innych powodów. Wśród tych ostatnich wymieniano zwłaszcza tzw. „lwich" prozelitów (por. 2 Krl 17, 25-26), którzy przyjęli wiarę w Jahwe pod wpływem lęku (zwłaszcza nawróconych Samarytan w czasach Estery), pod wpływem snów czy też wreszcie „natrętnych" prozelitów (*gērîm gerûrîm*) (por. Joz 9). Nadto obok „pełnych" prozelitów zna wczesny rabbinizm także *gēr tôšāb* (zob. wyżej), przy czym *tôšāb* nie jest już synonimem pierwszego, lecz oznacza członka społeczności nieżydowskiej, zachowującego jedynie przykazania noachickie bez przyjęcia obrzezania (por. bT Aboda Zara 64b). Ci ostatni są zbliżeni do grupy *phobumenoi* (*sebumenoi*) *ton Theon*, która jednak nosi specjalną nazwę *jarê šamajim* (por. bT Sanh 105a) i jest oceniana wysoko jako *gôjîm* zachowujący Prawo (por. wyżej i Sifr. do Lew. 18, 5).

*

Przedstawiony przegląd najważniejszych etapów pojęcia prozelity nie wykazuje jasnej linii uniwersalistycznej, choć można mówić w wielu wypadkach o takich tendencjach. Nigdy jednak nie mówi się o zdobywaniu prozelitów jako o zadaniu czy planie judaizmu, choć istniała obszerna literatura misyjna żydowska, a związana z tym propaganda miała mniejsze lub większe sukcesy. Były one (podobnie jak niepowodzenia) zależne od wielu czynników, wśród których uniwersalizm odgrywał pewną, choć nie decydującą rolę. Radykalizm późnożydowski był tu główną przeszkodą, o wiele bardziej wyczuwalną w diasporze niż w Palestynie. Dopiero zbawczy uniwersalizm chrześcijański wprowadził tu zasadniczą zmianę.

DAS PROBLEM DER PROSELYTEN IM JUDAISMUS (BIS ZUM I. JAHRHUNDERT NACH CHRISTUS)

Zusammenfassung

Das Problem des Proselytismus wird im Hinblick auf den alttestamentlichen Universalismus--Begriff untersucht. Es wird gezeigt wie es zu einem Bedeutungswandel des Fremden- und Ausländerbegriffs im Alten Testament kam. Einzelne Termini werden analysiert und auf universalistischen Gedanken geprüft. Es wird keine einheitliche, klare Entwicklungslinie in Hinblick auf Universalismus festgestellt, wenn man auch von einer solchen Tendenz in vielen Punkten sprechen kann. Niemals kommt die Gewinnung der Proselyten als Plan oder Aufgabe im Judaismus zur Sprache, obwohl eine umfangreiche Literatur, die eine Mission bezweckt, im Judentum und diesbezügliche Propaganda in der ganzen damaligen Welt bekannt war. Die Erfolge oder Misserfolge der Proselytenwerbung hing mit mehreren Faktoren zusammen, wobei der Universalismus eine gewisse, aber nicht entscheidende Rolle spielte. Der spätjüdische Radikalismus stand in ständiger Spannung mit ihm, viel mehr in Palästina als in Diaspora.